

# degli Ebrei di Europa



# **Storia religiosa degli Ebrei di Europa**

A cura di  
**Luciano Vaccaro**



**CENTRO AMBROSIANO**

## La diaspora sefardita nell'area euromediterranea

I. Prima della Shoah, non vi è dubbio che uno degli eventi più tragici, importanti e carichi di conseguenze nella storia dell'ebraismo europeo ebbe luogo nei primi mesi d'estate del 1492, quando si consumò l'espulsione di tutti gli ebrei dai territori ispanici, decretata il 31 marzo del medesimo anno dai re cattolici Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, dietro impulso dell'inquisitore generale del Regno Tomás de Torquemada. Solo poche settimane prima, il 2 gennaio, la presa di Granada aveva definitivamente sottratto ai musulmani l'ultima porzione di territorio ispanico sancendo, così, il culmine della *Reconquista*<sup>1</sup>.

Si potrebbe credere che, all'indomani di Granada, Ferdinando e Isabella, afflitti da preoccupazioni eminentemente religiose, abbiano inteso creare un nuovo territorio interamente cristiano al centro dell'Europa. Le radici dell'espulsione – evento del tutto inatteso, benché le condizioni di vita degli ebrei all'interno dei possedimenti ispanici si fossero da anni deteriorate – appaiono, invece, da cercare oltre un secolo prima e particolarmente quando, nell'estate del 1391, si scatenò un'ondata di violenze antiebraiche con pochi precedenti, contro la quale anche gli sforzi delle autorità si rivelarono inutili; con il risultato dell'uccisione di migliaia di persone – a Siviglia, Cordova, Toledo, Barcellona –, di atrocità innumerevoli e del battesimo forzato di numerose comunità<sup>2</sup>. D'altra parte, tali episodi erano stati a loro

volta conseguenza e termine di un più generale processo di affermazione della cultura antisemita, impostasi nell'intera Europa occidentale almeno sin dal tempo delle prime crociate<sup>3</sup>, facendosi particolarmente sentire fra la fine del XII e il XIII secolo: ossia quando la maggior parte dei modelli di pensiero e di comportamento antiebraici – dispute pubbliche, prediche coatte, proibizione del Talmud, obbligo del “segno” distintivo, istituzione di quartieri residenziali separati, limiti nell'esercizio delle professioni e nei contatti con il mondo cristiano – si cristallizzarono e, seppure con modalità d'applicazione differenziate nei diversi Stati, si affermarono in tutto l'Occidente cristiano<sup>4</sup>.

Se è del 1290 l'espulsione degli ebrei dall'Inghilterra, seguita nel 1306 da quella in Francia<sup>5</sup>, la ricezione di provvedimenti e atteggiamenti simili anche in Spagna non si fece attendere, complice l'azione di alcuni convertiti di spicco i quali mostrarono particolare zelo nel fornire nuovi argomenti contro gli ex correligionari<sup>6</sup>. L'incessante crescita dell'ostilità nei confronti degli ebrei, unita alla diffusione di accuse di profanazione di ostie e alla ricerca di capri espiatori per la crisi economica che afflisse Aragona e Castiglia sin dagli anni Settanta del XIV secolo, condussero infine, non sorprendentemente, agli eccidi e alle conversioni di massa del 1391.

Paradossalmente, nel corso dei decenni a seguire fu l'emersione di un nuovo strato sociale venuto a crearsi in tale data, quello dei cosiddetti *cristianos nuevos* o *conversos*, a determinare almeno in parte quanto avvenne nel 1492. I *cristianos nuevos* erano infatti un gruppo ampio che, in breve tempo, s'inserì efficacemente nel tessuto economico iberico giungendo non di rado al controllo di vari settori in cui la presenza ebraica non era da tempo più desiderata. Su tale successo sociale gravava tuttavia il peso del sospetto – in molti casi fondato – di pratica segreta del giudaismo, sulla quale l'Inquisizione avrebbe rivolto continuamente le sue attenzioni facendo della caccia ai giudaizzanti, in seguito meglio noti come *marranos*, la sua attività principale<sup>7</sup>. Fra il

XIV e il XV secolo fu dunque non la presenza ebraica in sé a essere ferocemente perseguitata, quanto l'attrazione verso la fede dei padri che poteva esercitare l'ebraismo, alimentando, con la sua sola presenza, l'esistenza del criptogiudaismo presso i «malos cristianos»; la presunta attività proselitistica giocata dagli ebrei nei confronti dei cristiani novelli risulterà infatti centrale nel decreto del 1492<sup>8</sup>.

I conversi già presenti, e quelli che decisero di convertirsi e restare nel paese dopo il 1492, avrebbero garantito il perdurare di quelle professionalità e competenze in numerosi settori dell'artigianato, del commercio, nell'esercizio della medicina e nell'amministrazione fiscale. Sullo scorcio del XV secolo, pertanto, la Spagna poté pensare di non avere più bisogno degli ebrei.

II. Nel giro di pochi mesi, e sino al 31 luglio 1492, un numero imprecisato di esuli – le valutazioni più ragionevoli propongono una cifra intorno alle 160.000 unità – si riversò in tutte le destinazioni del bacino mediterraneo non controllate direttamente dalla corona unita di Spagna. Vale però ricordare che anche la Sardegna e la Sicilia rientravano allora entro tali domini e che, pertanto, l'espulsione del 1492 – sebbene attuata in tali territori con modalità alquanto differenti rispetto all'area iberica – mise in moto anche migliaia di ebrei che oggi definiremmo “italiani”, il cui destino venne in quel momento fatalmente a intrecciarsi con quello dei sefarditi<sup>9</sup>.

Le sorti dei fuoriusciti furono, a seconda dei luoghi prescelti per l'esilio, le più diverse. Un caso a parte costituì, tuttavia, il destino di quanti praticarono la strada più comoda e ovvia, ossia recarsi nel vicino Portogallo. In tale paese – dal quale sarebbe stato, oltretutto, facile rientrare in Spagna in caso di revoca del decreto, come molti ancora speravano – non vi erano precedenti significativi di persecuzioni antiebraiche e il re Giovanni II vi permise la residenza a tutti gli ebrei in grado di versare un'elevata somma di denaro: cosa che solo una piccola parte degli esuli – ai

quali in Spagna era stata fra l'altro impedita l'esportazione di tutta la ricchezza mobile – fu in grado di fare; mentre a tutti gli altri fu consentito solo il transito o il soggiorno temporaneo nel paese per un massimo di otto mesi. Allo scadere di tale periodo, tuttavia, la maggioranza degli ebrei non aveva ancora lasciato il paese né era in grado di versare la quota per acquistare la residenza, per cui il sovrano – che a quanto sembra deliberatamente ritardò l'arrivo delle navi che avrebbero dovuto portare via i profughi – dispose la loro formale riduzione in schiavitù. Liberati nel 1495 dal successore di Giovanni, Manuele I, con migliori auspici per un miglioramento del loro futuro, gli ebrei iberici videro infrangere le proprie speranze alla vigilia del matrimonio del re con Isabella d'Aragona, figlia dei Re cattolici e già vedova del suo predecessore e congiunto Alfonso V. Nei capitoli matrimoniali Manuele dovette infatti, a sua volta, impegnarsi per allontanare gli ebrei dal Regno e il 5 dicembre 1496 ne firmò effettivamente il decreto di espulsione, il cui termine gli ebrei ottennero fosse fissato entro la fine dell'anno successivo.

Tutt'altro che rassegnato alla perdita della popolazione ebraica, considerata una risorsa necessaria per il paese, dal marzo 1497 Manuele mise in atto una serie di provvedimenti, esemplari per rozzezza sociale e politica, tendenti a trattene-re gli ebrei in Portogallo anche con la forza. Al progetto di far presentare per il battesimo tutti i fanciulli di età compresa fra i 4 e i 14 anni, la maggioranza degli ebrei rispose con ogni tipo di resistenza e, in qualche caso, con il suicidio. Il re fece giungere quindi circa 20.000 ebrei al porto di Lisbona con la promessa di un imbarco; ma dopo averli isolati, lasciati per giorni senza cibo, sotto il caldo e la pressione di prediche incessanti, li fece battezzare tutti con la forza dando così origine alla più notevole compagine di criptogiudei che l'Europa abbia mai conosciuto: quella dei marrani portoghesi, la cui presenza nei due secoli successivi si sarebbe poi diffusa in vari paesi andando incontro, ogni qualvolta fu possibile, al ritorno verso la fede dei padri<sup>10</sup>.

In realtà – a prescindere dalle vicende avvenute in Portogallo e dall’impatto, invero notevole, che la presenza e la cultura dei marrani ispano-lusitani avrebbe esercitato in seguito – all’indomani della formalizzazione del decreto di espulsione, il vero nodo da sciogliere sul destino dei sefarditi consisteva nel valutare se sarebbe stato ancora conveniente restare entro i territori dell’Europa cristiana o non sarebbe stato più prudente trasferirsi nei paesi islamici, laddove si davano apparentemente maggiori garanzie, se non di autonomia, almeno di sopravvivenza e di più serena convivenza. Sullo scorcio del XV secolo, infatti, non era un segreto per nessuno che entro i territori dell’ancor giovane Impero ottomano gli ebrei avrebbero goduto di condizioni di vita nettamente superiori a quelle possibili entro gli Stati cristiani<sup>11</sup>. Non stupisce, pertanto, che solo una minoranza – formata, comunque, pur sempre da svariate migliaia di persone – optò per altri paesi europei e in particolare, dopo il Portogallo, per l’Italia.

III. Le possibili mete nella penisola italica non erano, tuttavia, numerose. Genova aveva sino a quel momento un’assai scarsa presenza ebraica, ma a causa del suo porto fu raggiunta da centinaia di profughi che, in pessime condizioni a causa del viaggio, come testimoniarono vari osservatori, furono male accolti, e benché rinchiusi in un quartiere separato riuscirono a fondarvi il primo vero nucleo della locale comunità, in seguito accresciutosi con gli arrivi dal Portogallo<sup>12</sup>. Profughi iberici giunsero comunque, direttamente o indirettamente, in varie città d’Italia<sup>13</sup> e naturalmente anche a Roma, per lo più via Genova o dal Mezzogiorno: e benché anche nell’Urbe siano poi riusciti ad affermarsi e a costituire comunità autonome, inizialmente non furono ben accettati nemmeno dai correligionari<sup>14</sup>. Ci soffermeremo qui un po’ di più sul Regno di Napoli, ove lo studio delle vicende dei sefarditi e dei marrani è praticamente agli inizi<sup>15</sup>.

Benché dal 1441 governata da un ramo della corona aragonese, l’Italia meridionale costituì per gli esuli una destinazione di particolare interesse, dal momento che re

Ferrante I aveva promesso agli eventuali immigrati il riconoscimento del medesimo *status* degli ebrei locali, in quel momento abbastanza favorevole<sup>16</sup>. Una figlia di Ferrante, Eleonora, insieme al marito Ercole d'Este applicò lo spesso principio anche a Ferrara<sup>17</sup>.

Secondo varie cronache contemporanee, verso la metà di agosto del 1492 approdaronο a Napoli le prime nove caravelle colme di esuli, oltre a un numero imprecisato di più piccole imbarcazioni di fortuna, i cui passeggeri si presentarono tutti in condizioni assai misere a causa delle precarietà del viaggio, nel corso del quale erano sopraggiunti incidenti e malattie: «E li XVIII de agosto 1492 in la città de Napole intraro li Iudie, che venevano da tutta la lengua de Spagna; lo quale venevano con nave caravelle et barcie; lo quale le aveva cacciate lo illustrissimo sig. Re de Spagna, che se liberao de caciarele tutte da suo paese, et perci[ò] foro cacite da la Franza et dall'isola de Cicilia; lo quale tutte se arredussino in Napole»<sup>18</sup>, scrisse un contemporaneo.

Come attestano varie fonti, l'arrivo degli esuli, protrattosi per mesi, non fu salutato con particolare entusiasmo dalla popolazione locale, e per ragioni facili a comprendersi. Ad eccezione di una piccola *élite*, formata da alcuni gruppi di medici, studiosi o elementi di prestigio (come i ricchi Abravanel)<sup>19</sup>, i profughi erano in maggioranza gruppi familiari di mezzi assai modesti, fra i quali, in particolar modo, poverissima era la maggior parte degli ebrei siciliani. Inizialmente concentrati, come del resto avvenne anche in altre città italiane, nella zona del porto, i nuovi arrivati determinarono un improvviso aumento demografico cittadino e, nella fase iniziale degli arrivi, in piena estate, anche un peggioramento delle condizioni sanitarie di Napoli, che da settembre fu colpita da una pestilenza gravissima e di lunga durata, del cui arrivo furono ovviamente incolpati gli ebrei: «Et da la mità de sottiembro incigniaro ad infettare per lo male airo che loro portaro; lo quale infettaro Napole con tutto lo Riamo. Lo quale sulo in la città de Napoli gi morero XX mila perzune, infra cristiani et iudey, senza tutto lo



Riamo, che gi morero puro da passà XX altre mila perzune. Et doraò la ditta moria dalla mità de ditto sottiembro per fino all'agusto venenno, ad uno anno; ch'è delle pessime morie che maie se recordassino in Napole»<sup>20</sup>.

In seguito gli ebrei iberici sarebbero stati accusati anche di aver introdotto nel Regno la sifilide<sup>21</sup>. Per quanto riguarda l'incidenza sul tessuto urbano, anche se la peste del 1492-1493 decimò in maniera significativa la nuova componente ispanica della popolazione ebraica di Napoli, a quanto sembra ciò non impedì che si costituisse in città una nuova giudecca, in aggiunta a quelle di già antica origine presenti in città: fu probabilmente abitata prevalentemente da ebrei di provenienza iberica la «Giudechella» formatasi nella zona del basso porto<sup>22</sup>.

Il periodo compreso fra il 1492 e il 1495 – con l'arrivo dei profughi ebrei, la peste e, poco oltre, la crisi politica del Regno di Napoli, al termine della quale la dinastia aragonese sarebbe stata viepiù allontanata dai Francesi – fu dunque uno spartiacque nella storia ebraica del Meridione, ma soprattutto della città di Napoli, da cui la vecchia compagine sociale ebraica uscì radicalmente trasformata. Vari indizi rivelano il peso della componente ispanica nella comunità ebraica locale, nella quale non mancò la presenza di vari ordini di studiosi, e che tuttavia già si avviava al declino. La richiesta di una serie di capitoli contro gli ebrei presentata nel gennaio 1495 dal parlamento napoletano a Ferrante II – in cui si prevedeva, fra l'altro, di «tollere et levare iudei o alcuna bona parte de ipsi de dentro la Cita», evidentemente sovraffollata, nonché l'obbligo del segno e di abitazioni separate<sup>23</sup> – fu tra i primi sintomi di un malessere che condusse, alla vigilia dell'entrata di Carlo VIII di Francia, a feroci saccheggi contro «Zudei et Marani», secondo la giusta distinzione dello storico veneziano Marin Sanudo: «Et a dì 18 [febbraio 1495] fo crudelmente sachizato li Zudei et Marani, et fate molte disonestade per la terra, che era una compassione veder Napoli come stava. Et quel hor avevano depredato le case preditte, venendo con la preda per riportarle a caxa, era su la strada da altri assaltati et

toltoli quello havevano vadagnato, et non senza gran contrasto. Demum volseno metter a sacco li Marani spagnoli, erano ivi molto richissimi, ma fonno defesi da molti vicini napoletani et zente che in loro caxe stavano per difensione, et etiam la soa robba l'havevano logata in diversi luoghi securi in la terra; tamen alcuni fonno messi a sacco, li altri stevano serrati ne le case, et cussì tutto Napoli era in arme»<sup>24</sup>.

Da tale saccheggio, che non risparmiò la casa degli Abrahanel, la comunità ebraica di Napoli uscì malridotta; e su di essa, nello stesso frangente, si tentarono varie conversioni forzate al cristianesimo<sup>25</sup>. Il clima sempre più incerto avrebbe indotto gli esuli dal Portogallo, che avevano modo di approdare in città, a lasciare prontamente il Regno in cerca di lidi più sicuri; fra questi cabalisti e studiosi, come Dawid ben Šelomoh ibn Yaḥya' (1440-1504), il quale lasciò Napoli per Corfù e quindi per Costantinopoli, ove pubblicò le sue opere di grammatica, esegesi e filosofia<sup>26</sup>.

Il ritorno degli Aragonesi nel luglio del 1495 non vide alcun miglioramento della situazione e il 10 maggio 1496, su pressione popolare, fu emanato un bando di espulsione che rimase tuttavia disatteso. La confusione del momento è ben rappresentata dal fatto che, fra il 1497 e il 1498 Ferrante II accolse benevolmente nuovi profughi dal Portogallo e dalla Navarra<sup>27</sup>. Gli ulteriori cambi di regime negli anni successivi, con l'ingresso dei Francesi e infine della stessa Spagna, di cui tutto il territorio meridionale dal 1503 sarebbe diventato viceregno, determinò una ripetizione degli eventi che si erano già visti nella penisola iberica non molti anni prima. Un primo bando di espulsione – ancora una volta determinato, almeno ufficialmente, da disordini provocati da convertiti – fu promulgato nel 1510 ed eseguito entro i primi mesi dell'anno successivo. In tale occasione lasciò il viceregno la maggior parte della popolazione ebraica, ossia tutti i suoi strati economicamente più deboli: solo duecento famiglie furono in grado di assicurare alle regie casse un versamento annuo di 3.000 ducati in cambio del diritto di residenza<sup>28</sup>.

La strada verso la definitiva espulsione degli ebrei dal

viceregno, avviata nel 1533 dal viceré Pedro de Toledo e portata a compimento nel 1541, vide ripetersi tutti i motivi di ideologia antiebraica già manifestatisi prima dell'espulsione spagnola di cinquant'anni prima, solo che alle accuse di cattiva influenza sui convertiti si era, intanto, aggiunta la presunta corresponsabilità ebraica nella crescente diffusione delle idee riformate<sup>29</sup>. L'espulsione degli ebrei dall'Italia meridionale avrebbe avuto, fra l'altro, l'effetto non previsto di confonderne in molti casi l'identità con quella degli esuli iberici<sup>30</sup>.

IV. Se il prosiegua della storia sefardita nell'Europa cristiana, e segnatamente nella fascia compresa fra la Germania e i Paesi Bassi, è stata principalmente veicolata, com'è noto, dalla diffusione delle comunità marrane – grazie alle quali anche gli ebrei professi avrebbero in qualche caso riottenuto vie d'accesso a quei territori dove da tempo non erano ammessi, quali l'Inghilterra o la Francia, o dove la loro presenza era estremamente limitata – dopo il Portogallo e l'Italia la terza direttrice d'approdo per i profughi del 1492 (e degli anni immediatamente successivi) fu però l'area islamica, ossia il Maghreb e l'Impero ottomano. In tali territori, invero sottoposti a diversi regimi e varie condizioni di vita, essi poterono stabilirsi in relativa tranquillità e con garanzie giuridiche e amministrative generalmente senza confronto con quelle allora proposte dagli Stati cristiani. Grazie a tali condizioni, l'ebraismo sefardita s'impose rapidamente in tutta l'area mediterranea ed ebbe fra i suoi centri principali Salonico e Costantinopoli: città cui si sarebbe poi guardato come a un modello, per l'eccezionale grado di prosperità economica e culturale raggiunto in pochi anni grazie alla presenza ebraica. Su tali destinazioni non mi soffermo perché oggetto di un'altra trattazione<sup>31</sup>.

Diverso è però il caso dei porti del Nord Africa, che entreranno nell'orbita ottomana solo più tardi<sup>32</sup> e che, particolarmente nel caso del Marocco e dell'Algeria, erano a poca distanza da Portogallo e Spagna<sup>33</sup>.

Benché già nel fatidico 1391 l'Algeria avesse accolto

numerosi profughi ebrei dal Regno d'Aragona e da Maiorca, gli esuli del 1492 non poterono contare su tale paese come terra d'immigrazione, giacché proprio in occasione della presa di Granada i musulmani di Algeri, Tlemcen e Tuat colsero l'occasione per attaccare le comunità ebraiche locali. Circa 30.000 esuli, in maggioranza castigliani, preferirono quindi trovare rifugio in Marocco, stabilendosi per lo più a Fes, ove gli ebrei risiedevano già da lunga data. I maestri e studiosi di tale città erano noti per essere in continuo contatto con le principali accademie rabbiniche e la sua comunità ebraica, da tempo stanziata nel quartiere del *mellah*, era antica e importante. Tuttavia nel 1465, nel corso di una sanguinosa rivolta, essa era stata drasticamente decimata<sup>34</sup>. L'arrivo dei profughi costituì quindi l'occasione per ricomporre la comunità, che ebbe il suo nuovo rabbino nell'ancora diciottenne R. Ya'aqov Berav (1474-1546), in seguito trasferitosi in Siria e in Palestina dove s'impose come figura di primo piano nel campo della *halakāh* e, sulla spinta di prospettive messianiche, si sarebbe distinto per il contrastato tentativo di ripristinare l'antica ordinazione rabbinica (la *s'emiḳah*)<sup>35</sup>.

Com'era avvenuto in Italia, l'arrivo di ebrei spagnoli non fu del tutto ben assorbito dalla comunità preesistente: presto si creò una distinzione formale fra i due gruppi ebraici, in cui la parte più antica si autodefinì come dei «residenti» (in ebraico *tošavim*), mentre i nuovi arrivati erano solo i *m'egorašim*, gli «esiliati», i quali ebbero proprie regole (*taqannot*) per l'ordinamento della propria vita religiosa e civile, chiamate «Regole della santa comunità di Castiglia». Anche qui, tuttavia, i sefarditi iberici riuscirono infine a prevalere affermando la maggior parte dei propri costumi e la città divenne, già nel corso del Cinquecento, una delle punte più avanzate del mondo sefardita mediterraneo. A Fes esuli portoghesi introdussero fra l'altro l'arte della stampa in caratteri ebraici e fino a tutto il primo quarto del XVI secolo la città produsse varie edizioni ebraiche. La presenza ebraico-sefardita in Marocco, nel frattempo diffusasi non solo nelle altre città principali (come Tetuan, Marrakesh e Rabat), ma anche nelle

zone rurali – le uniche dove l’arabo prese interamente il posto del gergo giudeo-spagnolo noto come *hakitia*<sup>36</sup> – avrebbe conosciuto un periodo di relativa tranquillità sino alla fine del XVIII secolo e, quindi, un alternarsi di fasi alterne di prosperità e persecuzione, tale da determinare nel corso del Novecento un vasto fenomeno di emigrazione di massa, particolarmente verso la Francia e Israele.

V. Avviandoci alla conclusione, non sarà fuori luogo ricordare come questa serie di movimenti di persone abbia stimolato il sorgere di numerose implicazioni religiose che, nell’animo di vari studiosi ispano-sefarditi, vennero a concretizzarsi in specifiche attitudini sia nei confronti dell’interpretazione corrente della Legge sia, e in particolar modo, nei confronti della visione globale della storia e del futuro di Israele. Non vi è dubbio che il segno di tali ripercussioni si sia registrato entro due direttrici principali: il messianismo<sup>37</sup> e la *qabbalah*<sup>38</sup>. Ma oltre a tali direttrici occorre tenere presente un sostrato di generale e rinnovato interesse nei confronti di un mito ebraico già ricorrente, non a caso, in alcuni dei tempi più difficili del Medioevo: quello del ricongiungimento o del ritorno delle dieci tribù perdute<sup>39</sup>. Una delle riflessioni più rappresentative fra quelle che si compirono intorno a tali temi si deve a Yiṣḥaq Abravanel<sup>40</sup>.

Nel corso del suo esilio italiano, a Napoli e nei centri ove risiedette successivamente, Abravanel impiegò gran parte del suo tempo negli studi, iniziando o completando opere quali il *Commento ai Libri dei Re* (1493) o *La cima della fede* (*Ro’s amanah*, 1494) e dedicandone una in particolare, *La giustizia eterna* (*Ṣedeq ‘olamim*, il cui manoscritto originale fu in parte distrutto a Napoli nei torbidi del 1495), dedicate proprio ai problemi etici e spirituali sollevati dal dramma dell’espulsione. In seguito, Abravanel lasciò però da parte la redazione dei commenti biblici, che lo aveva impegnato in Portogallo e in Spagna, per dedicarsi principalmente a temi filosofici e d’interpretazione della storia sulla quale, probabilmente anche come conseguenza di

varie traversie familiari, egli aveva sviluppato una visione radicalmente pessimistica, alimentata, a quanto sembra, anche dalla convinzione che l'esilio avesse allontanato gli ebrei della diaspora dai valori tradizionali, corrompendoli nella ricerca del benessere materiale<sup>41</sup>.

Abravanel riteneva, d'altra parte, che proprio gli eventi del 1492 fossero un chiaro segno del principio di una nuova era messianica e, su tale convinzione, avrebbe prodotto una trilogia incentrata sui vari aspetti di una prossima e miracolosa liberazione messianica, formata da: *Le fonti della salvezza* (*Ma'yene ha-yešu'ah*, 1496), in cui sono spiegate le basi del messianismo attraverso il libro di Daniele; *La salvezza del suo messia* (*Yešu'ot mešiḥo*, 1497), in cui è presentata la figura del messia nella letteratura rabbinica; *L'annunciatore della salvezza* (*Mašmia' yešu'ah*, 1498), in cui Abravanel si sofferma a confutare l'interpretazione cristologica dei passi biblici riguardanti il messia.

La visione, o meglio la profezia espressa da Abravanel riguardo alla venuta del messia – che egli aveva calcolato dapprima per l'anno 1503, quindi per il 1531 – era fortemente drammatica: alla vigilia degli ultimi tempi le dieci tribù perdute si sarebbero alleate con un regno islamico e, dopo aver sconfitto i cristiani, si sarebbero riunite a Gerusalemme ove sarebbe apparso il messia, a cui sarebbero accorsi musulmani ed ebrei; ivi sarebbe stato fondato un regno esteso su tutta la terra, destinato a estinguersi dopo la lenta trasformazione dell'umanità dallo stato terreno a quello puramente spirituale, tornando infine al punto antecedente alla creazione, in contemplazione del volto di Dio<sup>42</sup>.

Vale la pena di rilevare che il collegamento fra i tempi della venuta del messia e la crisi seguita all'espulsione del 1492 non fu oggetto di speculazione soltanto da parte di eruditi raffinati del calibro di Abravanel. A livello più popolare, il tema si ritrova ad esempio al centro nella ben nota leggenda di Yosef Della Reyna, narrata per la prima volta estesamente nell'*Epistola sul mistero della redenzione* (*Iggeret sod ha-ge'ullah*, 1519), scritta a Gerusalemme dal cabalista ed esule spagnolo

Avraham ben Eli'ezer ha-Levi. Secondo la versione-base della leggenda – che ha conosciuto numerosi ampliamenti e riscritture sino ai nostri giorni – Della Reyna, anch'egli un cabalista, avrebbe tentato di abbreviare i tempi della venuta del messia, attesa per il 1490, eliminando il male dalla terra: per far ciò, si sarebbe fatto aiutare da cinque discepoli e del profeta Elia, evocato con l'ausilio di rituali segreti. Della Reyna avrebbe però frainteso alcune istruzioni date dal profeta, offrendo incenso all'angelo del male Sama'el: il che provocò non solo la propria rovina personale, ma anche le successive tribolazioni di Israele e un ulteriore rinvio della venuta del messia. Lo stesso Avraham ha-Levi condivise con Abravanel e vari contemporanei la convinzione di una prossimità della rivelazione messianica, che avrebbe dovuto avere inizio verso il 1524 e manifestarsi appieno nell'anno 1530-1531<sup>43</sup>.

Tragedia della diaspora, rimpianto per la patria perduta, speranza messianica e immagini cabalistiche sono tutti elementi che si ritroveranno facilmente, però, anche in altre tipologie di produzione letteraria sefardita emersa, in quegli stessi anni, dal bacino del Mediterraneo. Si citerà qui, a conclusione e solo a titolo di esempio, qualche verso del *Compianto sul tempo* (*Telunah 'al ha-zeman*) che Yehudah Abravanel – il figlio di Yiṣḥaq Abravanel, più noto come Leone Ebreo<sup>44</sup> – avrebbe composto in Italia, forse a Napoli, verso il 1504<sup>45</sup>:

Con un dardo affilato il tempo ha trafitto il mio cuore  
ha dilaniato le reni al mio interno.

Mi colpì, e il suo colpo è incurabile  
mi schiacciò, e prolungò il mio dolore.

Mi batté, indebolì la mia carne  
il dolore divorò il mio sangue e il mio grasso  
nella sua collera mi ruppe tutte le ossa

come un leone si sollevò e insorse contro di me.

E non solo mi attorcigliò come un turbante  
ma mi rese esule sin dalla giovinezza;  
come un mercenario mi fece errare per il mondo  
facendomi vagare fino ai confini della terra.

Ed ecco, questo è il ventesimo dei miei anni  
che non si posano il mio cavallo e i miei carri.  
Il mio palmo ha misurato ogni acqua e ogni terra  
e fra vari paesi si è consumata la mia primavera.  
Da me fu allontanato l'amico, e i miei contemporanei all'esilio  
distante la gente che mi era vicino.  
Più non vedo, e riconosco, coloro che conoscevo:  
mia madre, mio fratello, mio padre.  
Disperse i miei cari, chi a Settentrione  
chi a Oriente e chi a Occidente  
e sempre i miei pensieri non hanno riposo  
non trovando requie neanche in meditazione.  
E quando avviene che io mi rivolga verso Oriente  
la loro separazione mi morde il calcagno  
il mio piede è malfermo, il cuore è irrequieto e agitato  
e non so più decidere se andare o tornare.

### Note

<sup>1</sup> Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 voll., Jewish Publication Society of America, Philadelphia (PA) 1992<sup>2</sup>; A.M. Motis Dolader, *La expulsión de los judíos del reino de Aragón*, 2 voll., Diputación General de Aragón, Zaragoza 1990; A.M. Motis Dolader, *Colección Documental (1492-1500)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 1997; H. Kamen, *The Expulsion: Purpose and Consequence*, in *Spain and the Jews: The Sephardi Experience, 1492 and After*, edited by E. Kedourie, Thames and Hudson, London 1992, pp. 74-91; *E andammo dove il vento ci spinse. La cacciata degli ebrei dalla Spagna*, a cura di G.N. Zazzu, Marietti, Genova 1992; *Los judíos de España. Historia de una diáspora. 1492-1992*, editado por H. Méchoulán, Trotta, Madrid 1993; *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del congreso internacional celebrado en Nueva York en noviembre de 1992*, editado por Á. Alcalá, Ambito, Valladolid 1995; E. Benbassa, A. Rodrigue, *Storia degli ebrei sefarditi. Da Toledo a Salonico*, Einaudi, Torino 2004, pp. 3-26 (trad. it. di *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Seuil, Paris 2002).



<sup>2</sup> Baer, *A History of the Jews*, II, pp. 95-169; A. Foa, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione, XIV-XVIII secolo*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 92-110; *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391-1648*, edited by B.J. Gampel, Columbia U.P., New York (NY) 1997.

<sup>3</sup> *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades*, edited by S. Eidelberg, Wisconsin U.P., Madison (WI) 1977 (rist. Ktav, Hoboken [NJ] 1996); R. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, California U.P., Berkeley (CA) et al. 1987; R. Chazan, *Daggers of Faith. Thirteenth-century Christian Missionizing and Jewish Response*, California U.P., Berkeley (CA) et al. 1989; A. Sapir Abulafia, *Anti-Jewish Crusading Violence and the Christianization of Europe*, in «Journal of Progressive Judaism», 7 (1996), pp. 59-77; A. Sapir Abulafia, *Christians and Jews in Dispute. Disputational Literature and the Rise of Anti-Judaism in the West (c. 1000-1159)*, Ashgate, Aldershot (UK)-Brookfield (UT) 1998; G. Musca, *Il Vangelo e la Torah. Cristiani ed ebrei nella prima crociata*, Dedalo, Bari 1999.

<sup>4</sup> J. Cohen, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, California U.P., Berkeley (CA) et al. 1999.

<sup>5</sup> Baer, *A History of the Jews*, II, pp. 424-439; R. Chazan, *Church, State and Jew in the Middle Age*, Behrman, New York (NY) 1980; J. Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism*, Cornell U.P., Ithaca (NY)-London 1982; K. Stow, *Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe*, Harvard U.P., Cambridge (MA) 1992.

<sup>6</sup> Baer, *A History of the Jews*, I, pp. 327-354; Y.T. Assis, *The Papal Inquisition and Aragonese Jewry in the Early Fourteenth Century*, in «Medieval Studies», 49 (1987), pp. 391-410.

<sup>7</sup> B. Netanyahu, *The Marranos of Spain: From the Late 14th to the Early 16th Century According to Contemporary Hebrew Sources*, Cornell U.P., Ithaca-London 1999<sup>3</sup>; S. Pastore, *Nascita e fortuna di una leggenda anti giudaica: fray García de Zapata e gli inizi dell'inquisizione di Toledo*, in *Le Inquisizioni cristiane e gli ebrei. Tavola rotonda nell'ambito della Conferenza annuale della ricerca, Roma, 20-21 dicembre 2001*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2003 (Atti Convegni Lincei, 191), pp. 65-104; B. Fitler, *L'Inquisizione universale e le Inquisizioni nazionali: tracce per uno studio sui rapporti tra il Santo Ufficio romano e i tribunali ibERICI*, *ibidem*, pp. 115-121.

<sup>8</sup> «Bien es sabido que en nuestros dominios, existen algunos malos cristianos que han judaizado y han cometido apostasía contra la santa fe Católica, siendo causa la mayoría por las relaciones entre judíos y cristianos. Por lo tanto, en el año de 1480, ordenamos que los judíos fueran separados de las ciudades y provincias de nuestros dominios

y que les fueran adjudicados sectores separados, esperando que con esta separación la situación existente sería remediada, y nosotros ordenamos que se estableciera la Inquisición en estos dominios; y en el término de 12 años ha funcionado y la Inquisición ha encontrado muchas personas culpables además, estamos informados por la Inquisición y otros el gran daño que persiste a los cristianos al relacionarse con los judíos, y a su vez estos judíos tratan de todas maneras a subvertir la Santa Fe Católica y están tratando de obstaculizar cristianos creyentes de acercarse a sus creencias. Estos Judíos han instruido a esos cristianos en las ceremonias y creencias de sus leyes, circuncidando a sus hijos y dándoles libros para sus rezos, y declarando a ellos los días de ayuno, y reuniéndoles para enseñarles las historias de sus leyes, informándoles cuando son las festividades de Pascua y como seguirla, dándoles el pan sin levadura y las carnes preparadas ceremonialmente, y dando instrucción de las cosas que deben abstenerse con relación a alimentos y otras cosas requiriendo el seguimiento de las leyes de Moisés, haciéndoles saber a pleno conocimiento que no existe otra ley o verdad fuera de esta. Y así lo hace claro basados en sus confesiones de estos judíos lo mismo a los cuales han pervertido que ha sido resultado en un gran daño y detrimento a la santa fe Católica, y como nosotros conocíamos el verdadero remedio de estos daños y las dificultades yacían en el interferir de toda comunicación entre los mencionados Judíos y los Cristianos y enviándolos fuera de todos nuestros dominios, nosotros nos contentamos en ordenar si ya dichos Judíos de todas las ciudades y villas y lugares de Andalucía donde aparentemente ellos habían efectuado el mayor daño, y creyendo que esto sería suficiente de modo que en esos y otras ciudades y villas y lugares en nuestros reinos y nuestras posesiones sería efectivo y cesarían a cometer lo mencionado. Y porque hemos sido informados que nada de esto, ni es el caso ni las justicias hechas para algunos de los mencionados judíos encontrándolos muy culpables por lo por los susodichos crímenes y transgresiones contra la santa fe Católica han sido un remedio completo obviar y corregir estos delitos y ofensas. Y a la fe Cristiana y religión cada día parece que los Judíos incrementan en continuar su maldad y daño objetivo a donde residan y conversen; y porque no existe lugar donde ofender de mas a nuestra santa creencia, como a los cuales Dios ha protegido hasta el día de hoy y a aquellos que han sido influenciados, deber de la Santa Madre Iglesia reparar y reducir esta situación al estado anterior, debido a lo frágil del ser humano, pudiese ocurrir que podemos sucumbir a la diabólica tentación que continuamente combate contra nosotros, de modo que, si siendo la causa principal los llamados judíos si no son convertidos deberán ser expulsados de el Reino». *Documentos acerca de la expulsión de los Judíos: 1479-1499*, Edición preparada y anotada por L. Suárez Fernández, C.S.I.C., Valladolid 1964, pp. 391-395, n. 177.

<sup>9</sup> Per gli espulsi dalla Sardegna: A. Boscolo, *Gli Ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, Tipografia unione arti grafiche, Città di Castello 1952; M. Perani, *Appunti per la storia degli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese*, in «Italia», 5 (1985), pp. 104-144; D. Abulafia, *Gli ebrei in Sardegna*, in *Gli Ebrei in Italia, I: Dall'alto medioevo all'età dei ghetti*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1996 (Storia d'Italia. Annali, 11/1), pp. 85-94. Per la Sicilia: D. Abulafia, *Le comunità di Sicilia dagli arabi all'espulsione*, *ibidem*, pp. 47-82; V. Giura, *La Sicilia e gli Ebrei: un lungo addio*, in *Ebrei e Sicilia*, a cura di N. Bucaria et al., Flaccovio, Palermo 2002, pp. 209-218; N. Zeldes, «*The Former Jews of this Kingdom: Sicilian Converts after the Expulsion, 1492-1516*», Brill, Leiden-Boston (MA) 2003 (The Medieval Mediterranean, 46).

<sup>10</sup> Su tali aspetti G. Marcocci, «*Catequização pelo medo?*». *Inquisitori, vescovi e confessori di fronte ai «nuovi cristiani» nel Portogallo del Cinquecento*, in *Le Inquisizioni cristiane*, pp. 124-193; nonché, specialmente per gli sviluppi posteriori, il contributo di M. Silvera in questo stesso volume.

<sup>11</sup> B. Lewis, *Cultures in Conflict: Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*, Oxford U.P., Oxford 1995 (trad. it. *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Donzelli, Roma 2007).

<sup>12</sup> G.N. Zazzu, *Sepharad addio. 1492: i profughi ebrei dalla Spagna al ghetto di Genova*, Marietti, Genova 1991; A.M. Motis Dolader, *Diáspora de los judíos del reino de Aragón en Italia*, in *La corona d'Aragona in Italia (secc. XIII-XVIII). XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona, Sassari-Alghero 19-24 maggio 1990*, a cura di M.G. Meloni, O. Schena, Delfino, Sassari 1997, IV, pp. 291-313 (in part. 301-303).

<sup>13</sup> Seguirne anche solo genericamente i percorsi sarebbe qui impossibile; per un quadro generale, oltre alla bibliografia già citata si veda A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Einaudi, Torino 1963, pp. 212-285; P.C. Ioly Zorattini, *Ebrei sefarditi, Marrani e Nuovi Cristiani a Venezia nel Cinquecento*, in *E andammo dove il vento*, pp. 115-137.

<sup>14</sup> Milano, *Storia degli ebrei*, pp. 236-238; A. Esposito, *Le "comunità" ebraiche di Roma prima del Sacco (1527): problemi di identificazione*, in «Henoch», 12 (1990), pp. 165-190; A. Esposito, *Dopo le espulsioni. Un'immagine della contrada degli ebrei nei primi decenni del Cinquecento*, in «Rassegna Mensile di Israel», 58 (1992), pp. 75-96; A. Toaff, *Gli ebrei a Roma*, in *Gli ebrei in Italia, I*, pp. 123-152.

<sup>15</sup> G. Lacerenza, *Lo spazio dell'ebreo. Insediamenti e cultura ebraica a Napoli (secoli XV-XVI)*, in *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII. Atti del*

*Convegno tenuto a Napoli nel 1999*, a cura di L. Barletta, Istituto Suor Orsola Benincasa-Cuen, Napoli 2002 (Laboratorio, 45), pp. 357-427; P. Scaramella, *La campagna contro i giudaizzanti nel Regno di Napoli (1569-1582): antecedenti e risvolti di un'azione inquisitoriale*, in *Le Inquisizioni cristiane*, pp. 357-373.

<sup>16</sup> N. Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia Meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, a cura di F. Patroni Griffi, D. Peerson, Napoli 1990 (I ed. 1915), pp. 93-104; R. Bonfil, *The History of the Spanish and Portuguese Jews in Italy*, in *The Sephardi Legacy*, edited by H. Beinart, Magnes, Jerusalem 1992, II, pp. 217-239; Motis Dolader, *Diáspora de los judíos*, pp. 295-301.

<sup>17</sup> Dove però la permanenza degli ebrei avrebbe conosciuto una piega ben diversa, e la città divenne il principale centro di presenza e cultura sefardita in Italia anche nei secoli a seguire: nell'amplessissima bibliografia, si vedano per esempio A. Leoni, *Gli Ebrei sefarditi a Ferrara da Ercole I a Ercole II: nuove ricerche e interpretazioni*, in «Rassegna Mensile di Israel», 53 (1987), pp. 407-446; R. Segre, *Sephardic Settlements in Sixteenth-century Italy: a Historical and Geographical Survey*, in «Mediterranean Historical Review», 6 (1991), pp. 112-137.

<sup>18</sup> Dal testo edito in *Una cronaca napoletana figurata del Quattrocento*, a cura di R. Filangieri, Arte Tipografica, Napoli 1956, p. 80.

<sup>19</sup> Fra cui il membro più importante della famiglia, il celebre don Yiṣḥaq Abravanel (1437-1508). Studioso, filosofo, esegeta e tesoriere di Alfonso V in Portogallo, lasciò il paese nel 1483 per la Castiglia, dove fu al servizio di Ferdinando e Isabella, e dopo l'espulsione del 1492, che cercò di contrastare con ogni mezzo, si stabilì a Napoli, ove divenne consigliere fiscale di Ferrante I e di suo figlio Alfonso. All'indomani dell'invasione francese del 1495, Abravanel seguì il giovane sovrano in Sicilia, stabilendosi dapprima a Corfù e poi a Monopoli, dominio veneziano, e infine nel 1503 nella stessa Venezia, dove morì nel 1508. Sul personaggio cfr. B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, Cornell U.P., Ithaca (NY)-London 1998; J.-Ch. Attias, *Isaac Abravanel, la mémoire et l'espérance*, Cerf, Paris 1992; J.-Ch. Attias, *Isaac Abravanel. Between Ethnic Memory and National Memory*, in «Jewish Social Studies», 2 (1996), pp. 137-155; D. Abulafia, *The Role of the Jews in the Cultural Life of the Aragonese Kingdom of Naples*, in *Gli Ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo. Studi in onore di Mons. B. Rocco*, a cura di N. Bucaria, Flaccovio, Palermo 1998, pp. 35-53 (in part. 42-44). In italiano: R. Goetschel, *Don Abravanel. Un ebreo alle corti d'Europa*, Ecig, Genova 2000 (trad. di Isaac Abravanel, *conseiller des princes et philosophe*, Albin Michel, Paris 2000). Per l'epistolario, in portoghese ed ebraico, si veda ora I. Abravanel,

*Letters. Edition, Translation and Introduction*, edited by C. Cohen Skalli, De Gruyter, Berlin-New York (NY) 2007.

<sup>20</sup> Filangieri, *Una cronaca napoletana*, p. 80.

<sup>21</sup> A. Foa, *Il nuovo e il vecchio: l'insorgere della sifilide (1494-1530)*, in «Quaderni Storici», 19 (1984), 1, pp. 11-34; P. Lopez, *Napoli e la peste, 1464-1530. Politica, istituzioni, problemi sanitari*, Jovene, Napoli 1989, pp. 91-122.

<sup>22</sup> G. Lacerenza, *La topografia storica delle giudecche di Napoli nei secoli X-XVI*, in «Materia giudaica», XI (2006), pp. 113-142 (in part. 131-132).

<sup>23</sup> B. Ferrante, *Gli statuti di Federico d'Aragona per gli Ebrei del Regno*, in «Archivio Storico per le Province Napoletane», 97 (1979), pp. 131-184 (in part. 140).

<sup>24</sup> Citato in Filangieri, *Una cronaca napoletana*, p. 125, nota 72.

<sup>25</sup> V. Bonazzoli, *Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. I parte: Il periodo aragonese (1456-1499)*, in «Archivio Storico Italiano», 137 (1979), pp. 495-559 (in part. 506-508). Alcune fonti ebraiche su tali eventi ora in A. David, *Jewish Intellectual Life at the Turn-of-the-Sixteenth-Century Kingdom of Naples According to Hebrew Sources*, in «Materia giudaica», XI (2006), pp. 143-151 (in part. 146-147).

<sup>26</sup> Lacerenza, *Lo spazio dell'ebreo*, p. 416.

<sup>27</sup> Bonazzoli, *Gli Ebrei del regno di Napoli*, pp. 507-508; G. Petralia, *L'età aragonese. «Fideles servi» vs «regii subditi»: la crisi della presenza ebraica in Italia meridionale*, in *L'Ebraismo dell'Italia Meridionale Peninsulare dalle origini al 1541. Società Economia Cultura. Atti del IX Congresso internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo, Potenza-Venosa 20-24 settembre 1992*, a cura di C.D. Fonseca et al., Congedo, Galatina 1996, pp. 79-114 (in part. 112-113).

<sup>28</sup> Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia Meridionale*, pp. 213-214, 219; F. Ruiz Martín, *La expulsión de los Judíos del Reino de Nápoles*, in «Hispania», 9 (1949), pp. 179-240; V. Bonazzoli, *Gli Ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. II parte: Il periodo spagnolo (1501-1541)*, in «Archivio Storico Italiano», 139 (1981), pp. 179-287 (in part. 191-199).

<sup>29</sup> In generale, R. Ben-Shalom, *The Conversos as Subversive: Jewish Traditions or Christian Libel?*, in «Journal of Jewish Studies», 50 (1999), pp. 259-283. Per il Napoletano, G. Romeo, *La suggestione dell'ebraismo tra i Napoletani del tardo Cinquecento*, in *L'Inquisizione e gli ebrei in Italia*, (con parte dei contributi presentati al convegno tenuto a Livorno e Pisa nel 1992), a cura di M. Luzzati, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 179-216; Scaramella, *La campagna contro i giudaizzanti*.

<sup>30</sup> Numerosi caratteri della cultura sefardita s'imposero, infatti,

anche sugli espulsi dalla Sicilia e dall'Italia meridionale, benché le comunità provenienti da tali aree abbiano generalmente tentato di mantenere vive le proprie specificità liturgiche e culturali attraverso l'organizzazione in sinagoghe/comunità che preservarono a lungo il nome Puglia, Calabria, Sicilia eccetera. Su tali aspetti si veda F. Lelli, *L'influenza dell'ebraismo italiano meridionale sul culto e sulle tradizioni linguistico-letterarie delle comunità greche*, in «Materia giudaica», XI (2006), pp. 201-216.

<sup>31</sup> Si veda il contributo di D. Tanasković in questo volume.

<sup>32</sup> Con porzioni decrescenti di territorio: Egitto e Algeria sotto Selim I (1512-1520); la Libia dal 1521 sotto Solimano il Magnifico (1520-1566); la Tunisia solo nel 1574; mai il Marocco, retto a lungo da dinastie locali.

<sup>33</sup> H.Z. Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, I. *From Antiquity to the Sixteenth Century*, Brill, Leiden 1974; A. Chouraqui, *Histoire des Juifs en Afrique du Nord*, Hachette, Paris 1985; *Presence juive au Maghreb: Hommage a Haim Zafrani*, éd. par N.S. Serfaty et J. Tedghi, Bouchène, Paris 2004; H. Zafrani, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Bar-Ilan U.P., Ramat-Gan 1996.

<sup>34</sup> Hirschberg, *A History of the Jews*, pp. 387-388; J.S. Gerber, *Jewish Society in Fez, 1450-1700. Studies in Communal and Economic Life*, Brill, Leiden 1984; Benbassa, Rodrigue, *Storia degli ebrei sefarditi*, pp. 45-48.

<sup>35</sup> J. Newman, *Semikhah (Ordination): A Study of its Origin, History and Function*, Manchester U.P., Manchester 1950; J. Katz, *The Dispute Between Jacob Berab and Levi ben Habib Over Renewing Ordination*, in «Binah», 1 (1989), pp. 119-141 (1 ed. ebraica in «Zion», 16 (1951)); R.M. Cover, *Bringing the Messiah Through the Law: a Case Study*, in *Religion, Morality, and the Law*, edited by J.R. Pennock, J.W. Chapman, New York U.P., New York (NY) 1988, pp. 201-217.

<sup>36</sup> J. Benoliel, *El dialecto Judeo-hispano-marroqui o hakitia*, Varona, Madrid 1977; A. Bendayan de Bendelac, *Diccionario del Judeoespañol de los Sefardies del Norte de Marruecos*, Centro de Estudios Sefardíes de Caracas, Caracas 1995.

<sup>37</sup> Y. Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, New York U.P., Albany (NY) 1993; G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken, New York (NY) 1995; M. Idel, *Messianic Mystics*, Yale U.P., New Haven (CT)-London 1998 (trad. it. *Mistici messianici*, Adelphi, Milano 2004).

<sup>38</sup> Fra le introduzioni disponibili in italiano o più recenti si veda G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano 1965 (e ristampe recenti; trad. it. di *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Metzner, Frankfurt a/M 1957); G. Scholem, *Le*

origini della Kabbalà, Il Mulino, Bologna 1973 (trad. it. di *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, De Gruyter, Berlin 1962); G. Scholem, *La Cabala*, Mediterranee, Roma 1982 (trad. it. di *Kabbalah*, Quadrangle-New York Times Book Co., New York [NY]-Jerusalem 1974); M. Idel, *Cabbalà, nuove prospettive*, Giuntina, Firenze 1996 (trad. it. di *Kabbalah: New Perspectives*, Yale U.P., New Haven [CT]-London 1988); G. Busi, *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 1998; J. Dan, *La cabbalà. Breve introduzione*, Cortina, Milano 2006 (trad. it. di *Kabbalah: a Very Short Introduction*, Oxford U.P., Oxford 2006). Per i testi, in italiano vi è l'antologia *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi ed E. Loewenthal, Einaudi, Torino 1995.

<sup>39</sup> Si tratta delle antiche tribù del Regno settentrionale di Israele, deportate dagli assiri nel 722 a.C. Il mito di una loro sopravvivenza in terre remote risulta già presente nel periodo del Secondo Tempio e ulteriormente alimentato in età tardoantica e quindi dopo la conversione dei Cazari del Caucaso (verso l'VIII sec.). Si veda, nell'ampia bibliografia, A.H. Godbey, *The Lost Tribes: A Myth*, s.e., Durham (NC) 1930 (rist. Ktav, New York [NY] 1974); A. Foa, *Il popolo nascosto. Il mito delle dieci tribù perdute d'Israele tra messianismo ebraico ed apocalissi cristiana (XVI-XVII)*, in *Itinerari ebraico-cristiani. Società, cultura, mito*, a cura di M. Caffiero et al., Schena, Roma 1987, pp. 129-160; A. Toaff, *Mostri giudei. L'immaginario ebraico dal Medioevo alla prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 29-77; T. Parfitt, *The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth*, Weidenfeld & Nicolson, London 2002 (trad. it. *Le Tribù Perdute di Israele. Storia di un mito*, Newton Compton, Roma 2004).

<sup>40</sup> Oltre alla bibliografia citata alla nota 19, si veda specificamente B. Gross, *L'idea messianica nel pensiero di Isaac Abarbanel*, in «Rassegna Mensile di Israel», 35 (1969), pp. 380-390; E. Lawee, *The Messianism of Isaac Abarbanel*, «father of the [Jewish] Messianic Movements of the Sixteenth and Seventeenth Centuries», in *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, I. *Jewish Messianism in the Early Modern World*, edited by M.D. Goldish, R.H. Popkin, Kluwer Academic, Dordrecht (NL) 2001, pp. 1-39; F.A. Borodowski, *Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy, and Evil: The Tension Between Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*, Peter Lang, New York (NY) 2003 (Studies in Biblical Literature, 53); B. Ogren, *Circularity, The Soul-vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abrabanel on the Possibility of Transmigration*, in «Accademia», 6 (2004), pp. 63-94.

<sup>41</sup> Così nell'introduzione al trattato *L'eredità dei Padri (Nahalat avot)*, 1b (ed. Costantinopoli 1505). Cfr. anche J. Genot-Bismuth, *La replica ideologica degli ebrei della penisola iberica all'antisemitismo*

dei re cattolici: la tesi di Isaac Abravanel sulle origini del cristianesimo e del cattolicesimo romano, in «Rassegna Mensile di Israel», 58 (1992), pp. 23-46.

<sup>42</sup> E.R. Muskin, *Reinforcing Faith: The Messianic Chapter of Abravanel's Rosh Amanah*, in «Gesher», 8 (1981), pp. 109-121; S.W. Feldman, *The End of the Universe: a Medieval Debate*, in *Creation and the End of Days: Judaism and Scientific Cosmology, proceedings of the 1984 Meeting of the Academy for Jewish Philosophy*, edited by D. Novak, N. Samuelson, University Press of America, Lanham (MD) 1986, pp. 215-244.

<sup>43</sup> L. Ginzberg, *The Legends of the Jews. IV. Bible Times and Characters: From Joshua to Esther*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia (PA) 1913, pp. 230-231; G. Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. 1626-1676*, Princeton U.P., Princeton (NJ) 1975<sup>2</sup>, pp. 75-76 (trad. it. *Sabbatai Sevi. Il messia mistico*, Einaudi, Torino 2001).

<sup>44</sup> Yehudah Abravanel (ca. 1460 - dopo il 1523) giunse anch'egli a Napoli poco dopo il padre e vi svolse l'attività di medico; umanista imbevuto di concetti neoplatonici, compose i *Dialoghi d'amore* (Roma 1535) e un perduto *De coeli harmonia*. Dopo il 1495 Yehudah riparò con la famiglia a Genova, facendo però frequentemente ritorno a Napoli per brevi periodi. Sul personaggio e i *Dialoghi*, cfr. più di recente J. Nelson Novoa, *Leone Ebreo's Dialoghi d'amore at the Crossroads of Judaic Traditions*, in «Archivio Storico del Sannio», 5 (2000), pp. 121-135; A.W. Hughes, *Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel*, in «Harvard Theological Review», 97 (2004), pp. 461-484.

<sup>45</sup> Il testo ebraico, dal quale traduco nella maniera più fedele possibile ma cercando di conservarne lo spirito, si troverà fra l'altro in *Anthologie der hebraischen Dichtung in Italien*, Hrsg. J. Schirmann, Berlin 1934, pp. 217-222; *Poésies hébraïques de don Jehuda Abrabanel (Messer Leon Ebreo)*, Revisão e notas de N. Slousch, s.e., Lisboa 1928, pp. 8-11. Una vecchia traduzione italiana integrale del poemetto, con il titolo *Elegia sul destino*, è stata a suo tempo pubblicata in appendice a Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, a cura di S. Caramella, Laterza, Bari 1929, pp. 395-402.



# Indice



- p. 5 Luigi Mistò  
Presentazione
- 7 Card. Dionigi Tettamanzi  
Messaggio dell'Arcivescovo di Milano  
(3 settembre 2007)
- 9 Sante Graciotti  
Introduzione
- 17 Anna Foa  
Diffusione dell'ebraismo in Europa:  
itinerari e finale mappatura delle comunità
- 51 Amedeo Spagnoletto  
Le tradizioni rituali degli ebrei di Roma  
e delle altre regioni italiane
- 75 Maurice-Ruben Hayoun  
Filosofia e mistica ebraiche  
nella Spagna del XII e del XIII secolo
- 93 Giancarlo Lacerenza  
La diaspora sefardita nell'area euromediterranea
- 115 Myriam Silvera  
Nuovi cristiani e marrani:  
alcune prospettive storiografiche su cui rimeditare
- 155 Darko Tanasković  
Gli ebrei nell'ecumene ottomana
- 179 Giuseppe Veltri  
Tre tipi di religiosità ashkenazita
- 215 Roberto Della Rocca  
Fede e ritualismo (*Thorah* e *Halakah*)  
nella vita religiosa dell'ebreo europeo
- 225 Daniela Mantovan  
Diffusione di Ashkenaz in Polonia  
e nell'Europa orientale

- p. 249 Catherine Horel  
Dal chassidismo al sionismo.  
Unità e diversità dell'ebraismo nell'Impero asburgico
- 267 Bruno Di Porto  
Il movimento di riforma  
nel contesto dell'ebraismo contemporaneo
- 327 Laura Novati  
La lettura, la Scrittura,  
il canone nella tradizione occidentale
- 349 Marco Grusovin  
Misticismo, *Qabbalà*, esoterismo:  
dalla lettera alla verità nascosta
- 381 Giuseppe Laras  
Le persecuzioni antiebraiche: cause ed effetti  
sulla religiosità degli ebrei d'Europa
- 391 Armando Pitassio  
Gli ebrei e il *nation-building* in Europa  
tra il XVIII e il XX secolo
- 423 Haim Baharier  
Religione, legge, etica:  
convergenze e conflittualità nel pensiero ebraico
- 429 Silvano Facioni  
Religione e filosofia:  
percorsi di metodo nella tradizione ebraica
- 449 Laura Quercioli Mincer  
Fra l'Uno e il Nulla. Ricerca di Dio e silenzio di Dio  
nella letteratura ebraica del Novecento
- 475 Massimo Giuliani  
*Shoà* e Stato d'Israele  
nel pensiero ebraico religioso contemporaneo
- 491 Pier Francesco Fumagalli  
Dialogo ebraico-cristiano

## COLLANA EUROPA RICERCHE - 18

promossa dalla Fondazione Ambrosiana Paolo VI

Questa storia degli ebrei è sostanzialmente la storia del secondo millennio, preceduta da una presentazione della diffusione dell'ebraismo in Europa, degli itinerari in essa seguiti e da una mappatura delle sue comunità, con particolare attenzione a quelle italiane.

La trattazione si svolge attorno alle vicende dei due grandi ceppi etnico-culturali e religiosi dei sefarditi e degli ashkenaziti, indagate soprattutto nei loro aspetti religiosi.

Sefardita è la prima grande diaspora ebraica che, dopo quell'età dell'oro che fu la Spagna delle tre religioni, ha invaso l'Europa e l'area euro-mediterranea: in seguito alle persecuzioni contro gli ebrei nella penisola iberica e alla loro espulsione nel 1492 essi si irraggiarono in Francia, Olanda, Germania, Italia, e per ragioni di fede e di mercato passarono nel Balcano e nell'ecumene ottomana.

Gli ashkenaziti, ebrei dell'Europa centrale (*Ashkenaz* è il nome ebraico della Germania), dalle loro sedi originarie nel '500 si diffusero nella tollerante Polonia, e poi in tutta l'Europa dell'Est. Accanto al Chassidismo, figlio di questo ebraismo polacco-galiziano, parzialmente dato in eredità all'Impero asburgico, successivamente si manifestarono altri movimenti anche fuori di questi confini territoriali e fuori della tradizionale ortodossia ebraica. La Riforma rappresenta l'incontro-confronto di questo ebraismo con i prodotti della cultura laica, illuministica e poi risorgimentale dell'Occidente.

Gli ebrei diventano, tra '700 e '800, dei protagonisti nella realtà economica, culturale e, in parte, anche in quella politica dell'Occidente: da una parte essi partecipano a tutte le lotte di liberazione (risorgimenti nazionali), avvenute in Europa; di segno opposto sono le persecuzioni antiebraiche dei tempi moderni, dirette contro il potere vero o presunto dell'elemento ebraico nella società, di cui la *Shoah* è il culmine.

ISBN 978-88-8025-950-3



€ 24,00